



DOSSIÊ: A HERANÇA DA REFORMA: POR UMA LEITURA DA REFORMA  
L'EREDITÀ DELLA RIFORMA: PER UNA LETTURA DELLA RIFORMA

## CELEBRAR A VIDA É VIVER A FÉ: SOBRE O CONCEITO DE INCULTURAÇÃO NO CATOLICISMO PÓS-CONCILIAR

CELEBRATING LIFE IS LIVING THE FAITH: ON THE CONCEPT OF  
INCULTURATION IN POST-CONCILIARY CATHOLICISM

Clóvis Ecco<sup>1</sup>

José Reinaldo F. Martins Filho<sup>2</sup>

### Resumo

O presente artigo insere-se numa perspectiva multifocal em relação ao fenômeno religioso, elegendo como campo de análise o catolicismo dos últimos cinquenta anos, particularmente em vista do que a teologia procurou desenvolver acerca do conceito inculturação. Embora se trate de um termo relativamente novo tanto para a teologia, quanto para a antropologia da religião, o fenômeno evocado certamente remete a todo o itinerário de consolidação do cristianismo no Ocidente. Isso porque diz respeito à mútua articulação entre fé e cultura, essencial para a difusão e perpetuação de qualquer sistema religioso. Em nosso caso, tomaremos o processo de formulação conceitual que culminou na eleição do termo inculturação como o que melhor correspondeu aos anseios da teologia pós-conciliar. Para tal optamos por manter uma postura *ad extra*, isto é, partindo da auto-compreensão que o próprio catolicismo manifesta possuir em relação ao tema, realçando, sempre que possível, elementos passíveis de serem ampliados ao diálogo com as ciências humanas de maneira geral.

**Palavras-chave:** Catolicismo; Inculturação; Teologia; Antropologia da Religião

### Abstract

This article is part of a multifocal perspective on the religious phenomenon as electing analysis field Catholicism of the past fifty years, particularly in view of what theology sought to develop the concept about inculturation. Although this is a relatively new term both for theology and for the anthropology of religion, evoked phenomenon certainly refers to the entire process of consolidation of Christianity in the West. This because it concerns the mutual relationship between faith and culture, essential for the spread and perpetuation of a religious system, whatever it is. In our case, we will take the conceptual formulation process that culminated in the inculturation term election as to better respond to the concerns of the

<sup>1</sup> Doutor em Ciências Sociais e da Religião pela PUC Goiás. Professor Titular e Coordenador no Programa de Pós-graduação *Stricto Sensu* em Ciências da Religião da PUC Goiás. Autor de artigos e livros pertinentes à área. E-mail: [clovisecco@uol.com.br](mailto:clovisecco@uol.com.br).

<sup>2</sup> Doutorando em Ciências da Religião pela PUC Goiás. Mestre em Filosofia (2014) e em Música (2016), ambos pela UFG. Especialista em Sociologia da Religião. Professor de Filosofia no Instituto de Filosofia e Teologia de Goiás (IFITEG) e na PUC Goiás. E-mail: [jreinaldomartins@gmail.com](mailto:jreinaldomartins@gmail.com).



**DOSSIÊ: A HERANÇA DA REFORMA: POR UMA LEITURA DA REFORMA**  
**L'EREDITÀ DELLA RIFORMA: PER UNA LETTURA DELLA RIFORMA**

post-conciliar theology. For this we have chosen to maintain an *ad extra* posture, that is, based on the self-understanding that Catholicism itself manifest have in relation to the theme, highlighting wherever possible, elements that can be extended to dialogue with the human sciences as a whole.

**Keywords:** Catholicism; Inculturation; Theology; Anthropology of Religion

*Dá-me a palavra certa,  
na hora certa e do jeito certo.  
E pra pessoa certa.  
Dá-me a cantiga certa,  
na hora certa e do jeito certo.  
E pra pessoa certa.  
(Pe. Zezinho)*

## INTRODUÇÃO

A partir do final do século XIX e, sobretudo, do início do século XX, a Igreja Católica testemunhou o advento de uma autêntica mudança de paradigmas. Até então, sempre havia se comportado como enunciadora de verdades para o mundo, num discurso quase que absolutamente unilateral. Daí que este movimento de pôr-se a caminho do diálogo tenha sido apontado como uma das principais características da mudança de época à qual nos referimos. Tudo isso também foi sentido no âmbito da liturgia, que certamente se constituía como o maior canal de mediação entre a Igreja e a sociedade. Ora, o espaço do culto é o mesmo da palavra pública, do anúncio e da profecia, de modo que a assembleia litúrgica está sempre revestida deste caráter ambivalente: por um lado, ocupando o papel de receptora dos benefícios espirituais advindos da celebração dos ritos sagrados e, por outro, tornando-se interface com o social, quer dizer, uma extensão da Igreja atuante no mundo. Nos termos de Savornin, a assembleia litúrgica polariza e proporciona os meios de expressão e de comunicação aos sentimentos dos presentes, por mais contrastantes que eles possam ser. A assembleia não só tem a capacidade de centralizar todos os sentimentos de uma pessoa em torno de um determinado valor, mas também de concentrar sobre o mesmo todo o grupo

humano que está participando da experiência comum (cf. SAVORNIN *apud* AUGÉ, 2007, p. 78).

Se hoje se fala da importância de uma comunicação clara e eficaz na liturgia, não era isso o que se via nas celebrações rituais de grande parte do segundo milênio. A começar pelo uso do latim como língua oficial em todo o abrangente território de rito romano<sup>3</sup>, claramente podemos perceber o quão dificultada estava a comunicação no interior das celebrações. Além disso, a situação poderia ser ainda mais agravada caso pensemos na inserção de elementos e símbolos de cunho generalizante, muitas vezes estranhos ao contexto de algumas culturas. Existem palavras latinas que não possuem correspondentes em outras línguas, por exemplo. Os mesmos gestos que expressam respeito ou veneração em comunidades do hemisfério norte, podem estar revestidos de um caráter profundamente negativo para povos do hemisfério sul. Assim, apesar de este desafio já ter sido enfrentado desde o tempo da expansão do cristianismo, abrir-se à sua discussão, inclusive com explícitas manifestações por parte do magistério oficial da Igreja Católica, é algo que somente ocorreu no século XX. Unindo-se ao debate sobre a relação entre a liturgia e a sua inserção nas realidades concretas, neste período surgiram as primeiras tentativas conceituais de se expressar a necessidade de aproximação entre o discurso oficial da tradição católica e os elementos étnico-culturais dos diferentes povos: “a assembleia é sempre uma realidade local, circunscrita, particular. Tem limites geográficos, tem uma definida colocação no tempo. [...] Revela, pois, todas as parcialidades inerentes à sua condição humana” (SAVORNIN *apud* AUGÉ, 2007, p. 78-79). Isso, por sua vez, requer considerarmos o papel da inculturação neste discurso religioso.

A fim de melhor delimitar o horizonte conceitual a partir do qual se originou e ganhou sentido o que hoje é evocado pelo conceito inculturação, tomaremos como base a pesquisa desenvolvida pelo filipino Anscar Chupungco<sup>4</sup>, ao longo dos seus mais de quarenta anos dedicados à compreensão deste tema. Segundo esse autor, especialmente a partir da década de 1970 diferentes termos técnicos foram experimentados nos círculos de pesquisas em liturgia,

<sup>3</sup> Aqui recobramos a diferenciação entre o rito romano e os demais ritos *sui juris* da Igreja Católica. Nos ritos orientais, por exemplo, sempre se primou pelo uso da língua local, seja ela o árabe, o copta, o aramaico, o grego, o russo, entre outras.

<sup>4</sup> Em 1973 Chupungco foi nomeado como o primeiro filipino membro do corpo docente do Pontifício Instituto Litúrgico de Roma, instituição a qual posteriormente chegou a presidir por doze anos. Em 1993 tornou-se diretor fundador do Centro de Liturgia Paulo VI, nas Filipinas, referência para a formação litúrgica em toda a Ásia. Também serviu como consultor para a Congregação para o Culto Divino, do Vaticano, e para a Comissão Internacional de Liturgia para países de língua inglesa.

missiologia e antropologia na tentativa de expressar com maior exatidão a possível relação entre liturgia e cultura. Entre estes os mais populares foram indigenização, encarnação, contextualização, revisão, adaptação, aculturação e inculturação (cf. CHUPUNGCO, 2008, p. 9). Também estiveram em foco noções relativas à antropologia cultural, tais como transculturação, deculturação e exculturação<sup>5</sup>. Neste trabalho, em vista da abordagem de cada um desses termos, partiremos da definição de cultura elaborada pelo antropólogo Clifford Geertz, para quem este conceito deve sempre ser considerado numa perspectiva semiótica<sup>6</sup>, quer dizer, constantemente remetido à interpretação das relações e interrelações que constituem a realidade concreta de um povo. Diz Geertz (1989, p. 15): “acreditando, como Max Weber, que o homem é um animal amarrado a teias de significados que ele mesmo teceu, assumo a cultura como sendo essas teias e a sua análise; portanto, não como uma ciência experimental em busca de leis, mas como uma ciência interpretativa, à procura do significado”. A título de elucidação, por ora passaremos à verificação do esforço conceitual empreendido desde a década de 1970 na tentativa de abranger em um termo o contato entre fé e cultura. Para isso, partiremos do uso cotidiano dado a cada um desses conceitos ao longo da segunda metade do século XX.

## 1. EM BUSCA DE PRECISÃO CONCEITUAL: UM ITINERÁRIO *AD EXTRA*

Utilizado na década de 1970 pelo indiano Duraiswami Simon Amalorpavadass<sup>7</sup>, o termo *indigenização* quis expressar a tentativa de adaptação da liturgia às culturas tradicionais da Índia. Daí que também possa ser nomeado como *indianização*. Fato é que, na mesma década,

<sup>5</sup> A noção de transculturação será abordada adiante. Por deculturação entende-se a degeneração de uma cultura e/ou a perda de valores culturalmente estabelecidos em face do confronto com uma nova cultura. Já o termo exculturação foi forjado pela socióloga Daniele Hervieu-Léger em sua obra *Catolicismo, o fim de um mundo*, publicado em 2003, pelas edições Bayard. Este termo designa a saída cultural, e não mais somente política, da sociedade francesa da esfera católica. Baseia-se na diagnose de uma desarticulação do catolicismo e da cultura contemporânea, por causa do declínio da cultura profana comum, herdada do catolicismo, que se manteve por longo tempo, não obstante a laicização das instituições políticas. Cf. “As evoluções do catolicismo na modernidade, segundo sociólogos”. In. *Instituto Humanitas Unisinos*. Disponível em <http://www.ihu.unisinos.br/noticias/noticias-antiores/14973-as-evolucoes-do-catolicismo-na-modernidade-segundosociologos>

<sup>6</sup> Entendemos por semiótica a análise de um sistema cultural tomado como um conjunto de signos e significados. Daí o papel interpretativo do pesquisador, tendo em vista que “uma boa interpretação de qualquer coisa – um poema, uma pessoa, uma estória, um ritual, uma instituição, uma sociedade – leva-nos ao cerne do que nos propomos interpretar” (GEERTZ, 1989, p. 28).

<sup>7</sup> Teólogo católico indiano que desempenhou um papel crucial na renovação da vida e da missão da Igreja Católica na Índia, sobretudo por aproximar o culto cristão às tradições religiosas hinduístas. Foi membro da Associação Ecumênica de Teólogos para o Terceiro Mundo. Em 1980, fundou um Departamento de estudos cristãos (o primeiro de seu tipo na Índia), a fim de promover estudos avançados e pesquisas sobre o cristianismo no contexto secular, multi-religioso, interdisciplinar e pluralista. Faleceu em 1990.

também passou a ser usado por missionários católicos nas Filipinas, tentando promover nas pessoas um maior apreço por seus valores e suas tradições culturais. Portanto, o que na Índia se nomeava *indigenização* estaria equivalente a uma “filipinização” do cristianismo, incrustado na cultura do povo filipino. Segundo Chupungco, de certa forma estes termos propunham a ideia vaga de uma liturgia nativa, definição que se mostrou limitada ao menos por dois motivos.

Primeiramente, porque “tanto etimológica, quanto literalmente, o termo representa uma impossibilidade. Algo é indígena quando se origina ou é produzido, cresce e vive naturalmente em sua própria região ou ambiente” (CHUPUNGCO, 2008, p. 12). O cristianismo não é nativo das localidades nas quais foi disseminado. Desse modo, jamais poderá ser considerado autóctone, mas, ao contrário, um contínuo forasteiro. Por outro lado, a segunda dificuldade imposta ao termo *indigenização* se refere ao fato de que ao se optar pelos elementos nativos da cultura, descarta-se a influência das interferências do processo histórico, responsável pela dinâmica construção das identidades culturais, sempre em fase de modificação: “a volta à forma indígena de cultura ou a um tipo ancestral dá a impressão de arqueologia e romantismo. [...] Uma cultura não pode ser definida sem a devida consideração de seus elementos recentemente adquiridos” (CHUPUNGCO, 2008, p. 13). Em suma, foram estes os dois motivos que conduziram ao progressivo abandono do termo *indigenização* nos círculos de estudo. O próprio magistério católico sequer chegou a utilizá-lo, desprezando-o em função de expressões como *encarnação* e *adaptação*.

A noção de encarnação tem raiz na imagem utilizada pela narrativa bíblica (cf. Jo 1,1-8) da encarnação do Verbo Divino entre os homens: sendo palavra, tornou-se carne, corporeidade, assumiu a dimensão física, seus vigos e suas fragilidades. Contudo, o uso de encarnação para designar a penetração da mensagem cristã no arcabouço de uma cultura apareceu pela primeira vez no número 22 do decreto *Ad Gentes* (doravante, AG), promulgado pelo Concílio Vaticano II. Foi a partir de então que este termo se disseminou nos círculos missionários católicos: “as novas Igrejas, segundo a mesma lógica da encarnação, assumem, numa transação admirável, todos os préstimos das nações [...], enriquecem-se com os costumes e as tradições, a sabedoria e a doutrina, as artes e as maneiras de ser de seus respectivos povos” (AG, n. 22).

Apesar de ter sido o primeiro conceito utilizado pelo magistério católico a fim de indicar a aproximação entre fé e cultura, com o passar dos anos – e, notadamente, o aprofundamento da reflexão tanto em nível teológico, quanto antropológico – o termo *encarnação* foi reservado para o âmbito da fundamentação teológica e não propriamente da ação evangelizadora. *Encarnação* passou a indicar o fenômeno essencial da fé cristã, que a motiva ao contato com as novas culturas e à sua inserção no cotidiano de cada uma delas. Isso porque na prática o termo *encarnação* foi substituído por *adaptação*. De fato, o decreto *Ad Gentes* expressa cuidadosamente sua doutrina ao designar a encarnação de Cristo apenas como o modelo do encontro entre a Igreja e a cultura e em nenhum momento nomeia este encontro como uma encarnação de segunda ordem. Daí o fato de também este termo não ter permanecido para a posteridade, como indicaram os trabalhos posteriormente publicados sobre o assunto.

Na sequência dessa interpretação, outro termo utilizado tanto por teólogos, quanto pelo magistério da Igreja, foi *contextualização*. A fim de o compreendermos, outra vez evocamos o que Geertz apresenta acerca do contexto na análise de uma cultura: “como sistemas entrelaçados de signos interpretáveis [...], a cultura não é um poder, algo ao qual podem ser atribuídos casualmente os acontecimentos sociais, os comportamentos, as instituições ou os processos; *ela é um contexto*, algo dentro do qual eles podem ser descritos de forma inteligível – isto é, descritos com densidade” (GEERTZ, 1989, p. 24 – grifos nossos). Nas proximidades do Concílio Vaticano II, *contextualização* foi o termo que melhor evocou o caráter de abertura da Igreja em relação à sociedade. Em poucas palavras, este termo quis indicar a necessidade de a ação da Igreja ser relevante para o mundo moderno e, por isso, prontamente disposta a contextualizar-se. Nos discursos de João XXIII, papa que convocou o Concílio, há uma expressão que parece se aproximar do que, no âmbito das culturas, se pretende por *contextualização*. Trata-se de *aggiornamento*, termo que, apesar de não possuir um correlato na língua portuguesa, pode ser substituído por *atualização*, ou, literalmente, pela expressão: “trazer para o dia”.

No âmbito da teologia litúrgica, isso significa que o momento celebrativo será sempre iluminado pelo contexto da Igreja local e jamais poderá prescindir-lo. Noutros termos, requer trazer as vivências locais para o espaço da celebração religiosa. Segundo Chupungco (2008, p. 18), “o contexto é uma expressão vibrante da cultura humana. Para que a liturgia seja inculturada, ela também precisa ser contextualizada”. Todavia, sobretudo após o



aprofundamento do contato entre teologia e antropologia, o termo contextualização passou a referir-se apenas a uma das etapas no processo de aproximação entre a fé e as realidades concretas, ainda que a mais necessária, antes que qualquer outra.

Por conseguinte, o termo *revisão* manifesta a maior exigência do Concílio Ecumênico Vaticano II, mesmo que pareça indicar certa contradição em relação a outras expressões, tais como *adaptação* ou *contextualização*. Isso porque para a maioria dos padres conciliares não bastava rever o que já havia sido publicado desde a época do Concílio de Trento<sup>8</sup>, mas realmente compor um novo repertório eucológico<sup>9</sup> a partir das diferentes realidades e culturas. O processo de revisão, contudo, previa retirar das celebrações todo o exagero acumulado ao longo da história, conservando apenas o que era imprescindível ao caráter simbólico do culto cristão-católico (numa avaliação *ad extra*, isto é, partindo do que a própria Igreja entendia por essencial). Longe de querer impor um modelo rígido a ser seguido por todo o mundo católico, este processo garantiria o direito de cada cultura acrescentar à sóbria estrutura padrão da liturgia romana aquilo que lhe fosse próprio. Trata-se de um trabalho preliminar de revisão dos textos, antes que estes fossem apresentados para as comissões locais para a devida *adaptação*. Outra vez, portanto, estamos falando apenas de um dos aspectos necessários para uma autêntica inculturação litúrgica e não propriamente do confronto entre a estrutura ritual e as culturas.

Ao contrário do que pretendiam alguns dos termos anteriormente mencionados, tais como a revisão e a contextualização, a adaptação consistia em um dos passos exteriores da relação entre a fé cristã e os valores culturais dos povos. De fato, o primeiro parágrafo da *Sacrosanctum Concilium* salienta que “o objetivo do Concílio é intensificar a vida cristã, *atualizando* as instituições que podem ser mudadas” (SC, n. 1 – grifo nosso). O mesmo aparece repetidamente nos números de 37 a 40 desse mesmo documento. Conforme a apreciação de Melo (1997, p. 302), o termo *adaptação* queria indicar “certas modificações

<sup>8</sup> Realizado em Trento, de 1545 a 1563, foi o 19º concílio ecumênico da Igreja Romana (em oposição às igrejas orientais e protestantes). É considerado um dos três concílios fundamentais da Igreja Católica. Também é responsável pela definição do maior número de decretos dogmáticos e reformas que ainda hoje atuam sobre a práxis e a teologia católicas.

<sup>9</sup> Vem do grego, *euche*, *euke* (oração) e *logia* (estudo, ciência, tratado). Portanto, seria o estudo da oração, mas usa-se também para o conjunto de orações de um livro litúrgico ou de uma celebração. Assim como as leituras representam o que Deus quer comunicar, os textos eucológicos são as orações que a assembleia, por sua vez, dirige a Deus. A eucologia é uma das riquezas mais características de um rito ou família litúrgica. Nas liturgias orientais chama-se Eucolégio ao seu livro oracional. Nas ocidentais, chama-se Sacramentário (*liber sacramentorum*), Livro do altar ou simplesmente Missal (cf. ALDAZÁBAL, *Dicionário elementar de liturgia*, no que tange ao verbete “eucologia”).

brandas, pontuais e mais exteriores realizadas na liturgia para torná-la mais próxima a uma particular realidade ou situação própria dos fiéis”. Entretanto, devemos convir que por *adaptação* não está suposto o aspecto antropológico de fato, e isso porque este termo não põe em questão o fator cultural propriamente dito. Além disso, sua aplicação pode estar associada a algum tipo de manipulação da cultura, como no passado ocorreu por parte dos colonizadores (note-se, de passagem, o exemplo de algumas missões jesuítas no Brasil). Em suma, foram esses os motivos que fizeram com que o termo *adaptação* fosse gradativamente retirado dos vocabulários teológico e litúrgico, passando a ser substituído por *inculturação*. Atualmente os textos do magistério católico conservam *adaptação* para se referirem ao processo de adequação da liturgia às culturas, já que o conceito *inculturação* ainda parece estar sujeito a alguma imprecisão.

## 2. O DIÁLOGO COM A ANTROPOLOGIA: UMA POSTURA *AB INTRA*

Segundo Assis e Nepomuceno (2008), após terem internalizado determinado padrão social, os indivíduos de uma sociedade continuam em processo de mudança. Isso não apenas porque a sociedade e o homem são dinâmicos, mas também por conta do contato sempre patente com outras culturas. Trata-se do que foi convencionado pelo termo *aculturação*<sup>10</sup>. Ao que tudo indica, seu uso se tornou frequente em meio aos antropólogos norte-americanos, para designar o contato entre as culturas (cf. PANOFF & PERRIN, 1973, p. 13).

Na tentativa de definirmos *aculturação*, recorremos ao que aponta Coelho, como sendo o fenômeno

[...] resultante de uma pluralidade de formas de intercâmbio entre diversos modos culturais – cultura erudita, popular, empresarial, etc. – que geram processos de adaptação, assimilação, empréstimo, sincretismo, interpretação, resistência (reação contra-cultural), ou rejeição de componentes de um sistema identitário por um outro sistema identitário. Modos culturais compósitos, como óperas montadas em estádios de futebol, espetáculos de dança moderna apoiados em manifestações de origem popular, como jazz, exemplificam processos de *aculturação* ou de culturas híbridas (COELHO, 2004, p. 36).

<sup>10</sup> Para Ullmann (1991), *aculturação* é o processo de troca e/ou fusão entre culturas. Através do contato prolongado ou permanente, duas ou mais culturas permutam entre si seus valores, conhecimentos, normas, hábitos, costumes, símbolos, enfim, seus traços culturais. Nesse processo, uma cultura se caracteriza como doadora e a outra como receptora, o que não significa dizer que este seja um processo de via única, ou seja, quando em contato, todas as culturas podem sofrer mudanças, pois ocorre aí um processo de influxo recíproco.



A fim de demonstrar esquematicamente o conceito de aculturação, Chupungco (2008, p. 25) apresenta a seguinte fórmula:  $A + B = AB$ . Neste exemplo percebemos a presença de dois elementos meramente colocados lado a lado, sem que nenhum manifeste qualquer mudança substancial ou qualitativa. Assim, apesar de em um dado momento estarem em confluência, podem ser afastados a qualquer tempo, sem que nenhuma consequência seja percebida. Isso ocorre, segundo Chupungco, porque

[...] a aculturação, que é uma justaposição de duas culturas, opera de acordo com a dinâmica da interação. As duas culturas interagem [...], contudo, elas não vão além do fórum externo ou entram no processo de assimilação mútua. Não afetam a estrutura e o organismo interno uma da outra. A aculturação pode ser descrita como a conjunção de três fatores principais: a justaposição, que é meramente externa; a dinâmica da interação; e a ausência de assimilação mútua (CHUPUNGCO, 2008, p. 25).

Para citarmos apenas alguns exemplos de justaposição cultural no âmbito da liturgia católica, recordamos a inserção das conhecidas novenas em louvor aos santos padroeiros no *corpus* ritual da Missa romana<sup>11</sup>. A novena a Nossa Senhora do Perpétuo Socorro, tão difundida em Goiás, traz elementos exteriores ao rito romano, conjugados em uma mesma celebração. Isso significa que a justaposição continua a caracterizar algumas tentativas de criar espaço para devoções populares no interior das ações rituais.

Sobre o processo de aculturação, existem três possibilidades básicas através das quais pode se instaurar, a saber: de maneira livre, forçada ou planejada. A primeira refere-se às situações em que a aculturação ocorre de forma espontânea. Isto é, quando há pouco choque entre as culturas. Talvez o maior exemplo de aculturação livre seja o sincretismo – com ênfase religiosa, no Brasil. Por conseguinte, a aculturação pode ser forçada quando é imposta por coerção, eliminando a opção de escolha por parte da sociedade que tem a sua cultura suplantada.<sup>12</sup> Vejamos, por exemplo, a imposição do cristianismo sobre as culturas nativas,

<sup>11</sup> Na Arquidiocese de Goiânia, em Goiás, isso aparece de maneira bem clara, sobretudo nestes dois exemplos: 1) a inserção do momento mariano em todas as Celebrações Eucarísticas – o que não é prescrito pelo rito romano. Após a oração final da missa, entoia-se uma antífona dedicada a Nossa Senhora, sendo que para cada período do Ano Litúrgico há uma antífona específica (*Mater Redemptoris*, para o Tempo Comum, *Regina Coeli*, para a Páscoa, *Salve Regina*, para a Quaresma etc.). 2) a inserção da Kalenda, que é uma forma de contagem do calendário civil da sociedade romana antiga, nos ritos iniciais da missa do Natal: *Octavo calendas ianuarii luna decima nona* [...] (fragmento inicial da Kalenda natalina).

<sup>12</sup> Segundo Ravasi, inicialmente o termo aculturação adquiriu uma acepção negativa, pois se referia a uma cultura dominante que não se sujeita a uma osmose, senão que pretende impor seu modo de vida à mais débil, criando um choque degenerativo e uma forma verdadeira de colonialismo cultural. Isso, segundo este autor, explica porque a Igreja Católica preferiu evitar o termo aculturação, substituindo-o por inculturação, para descrever o trabalho da evangelização (cf. RAVASI, 1992, p.7).

efetuada por alguns grupos missionários do passado; ou, quem sabe, o empenho dos Estados Unidos em impor ao restante do mundo o seu modo de vida, especialmente quando se trata da eliminação dos valores locais em função de se aderir ao estilo norte-americano, apontado como o grande paradigma para a sociedade contemporânea. Em último lugar, quando a aculturação é previamente pensada e cuidadosamente posta em prática, tendo em vista a concretização de objetivos estabelecidos de antemão, temos em jogo o que podemos denominar como a sua forma planejada. Como exemplos recordamos os programas de políticas públicas tais como o de combate à dengue, a valorização do ato de lavar as mãos antes das refeições ou, até mesmo, a questão do uso do cinto de segurança nos veículos. Em todos esses casos é possível verificar a aculturação de novos valores e hábitos a partir de um processo previamente elaborado (com metas a serem seguidas, com forte apelo à propaganda etc.).

Nada obstante, em se tratando da aproximação entre fé e cultura, sobretudo por conta de sua ênfase no aspecto da justaposição, o conceito de aculturação passou a ser entendido apenas como um estágio da inculturação e não como a forma completa da disseminação do cristianismo nas culturas locais. Daí a necessidade de melhor definirmos o horizonte conceitual do termo inculturação e em que medida este se afasta das demais expressões mencionadas até aqui.

Segundo Chupungco (2008), o termo inculturação apareceu pela primeira vez em 1973, nas pesquisas do missionário protestante G. L. Barney, então professor da *Nyack Alliance School of Theology*, em Nyack, Nova York. Naquela ocasião Barney referia-se ao âmbito missionário do intercâmbio cultural exterior às fronteiras do cristianismo, ou seja, do contato entre o cristianismo e as tradições ocidentais e orientais não cristãs. Pelo termo inculturação Barney pretendia tratar a penetração da doutrina cristã nos ambientes não cristãos. Para isso, segundo ele, apenas o conteúdo essencial da mensagem cristã deveria ser preservado, em função de sua adaptação aos valores inerentes a cada cultura especificamente. Entretanto, no universo católico coube aos jesuítas a apropriação e uso do termo inculturação pela primeira vez. No seguinte fragmento de Chupungco conseguimos, inclusive, compreender a grafia da palavra, iniciada com o prefixo *in*, ao invés de *en*, como seria o adequado para a língua portuguesa:

Os delegados da 32ª Congregação Geral da Companhia de Jesus, realizada em 1975, adotaram o termo latino *inculturatio* durante suas discussões<sup>13</sup>. A palavra provavelmente pretendia ser o equivalente latino de “enculturação”. Como o latim não tem o prefixo “em”, tornou-se necessário usar “in”. A mudança de “enculturação” para “inculturação” acarretou uma mudança na significação das palavras. A. Shorter salienta que “enculturação” é de fato um jargão antropológico para designar a “socialização”, ou o processo de aprendizagem “pelo qual uma pessoa é inserida em sua cultura”<sup>14</sup>. Substituindo rapidamente “enculturação”, “inculturação” assumiu, por fim, um significado totalmente diferente em círculos teológicos, litúrgicos e missiológicos (CHUPUNGO, 2008, p. 23).

Como se pode notar, a partir de então o termo inculturação ganhou autonomia nos discursos e pesquisas sobre a internalização da fé católica nas diferentes culturas, processo, aliás, de mútua integração. Apesar de possuírem a mesma raiz etimológica, o sentido impresso ao conceito inculturação distancia-se em muito daquele pretendido por termos como deculturação ou aculturação. No caso específico do catolicismo, no conceito inculturação tem-se em jogo a relação da fé com a cultura, num diálogo de enriquecimento recíproco. Oficialmente, o termo inculturação ganhou força nos discursos do magistério católico a partir do Sínodo dos Bispos de 1977, após constantes intervenções dos bispos da Ásia sobre o enraizamento do Evangelho nas culturas humanas. Posteriormente apareceu nos discursos do Papa João Paulo II, de modo particular quando falava da catequese e da evangelização. Entre as várias tentativas feitas para conceituar o termo inculturação, encontramos na instrução “A liturgia romana e a inculturação” (doravante, LRI), da Congregação para o Culto Divino e a Disciplina dos Sacramentos, um belo exemplo de como este tema passou a ser entendido pelo magistério oficial da Igreja Católica:

O Magistério da Igreja usou o termo inculturação para designar, com maior precisão, a encarnação do Evangelho nas culturas autóctones e, ao mesmo tempo, a introdução dessas culturas na vida da Igreja. A inculturação significa uma íntima transformação dos valores culturais autênticos, graças à sua integração no cristianismo e ao enraizamento do cristianismo nas diversas culturas humanas (LRI, n. 4).

A despeito de um questionamento sobre o que este documento entende por “uma íntima transformação dos valores culturais autênticos”, o que, ao menos aparentemente, parece já indicar certa hierarquização dos próprios valores e culturas, classificando-os em autênticos e inautênticos (de modo que o monopólio de avaliação contribua para a manutenção do binômio

<sup>13</sup>A. Crollius, *What is so new about inculturation?*, Gregorianum, v. 59, pp. 721-738, 1978 (N.d.A.).

<sup>14</sup>A. Shorter, *Toward a Theology of Inculturation*, London, 1988, pp. 5-6 (N.d.A.).

dominado/dominante), notamos que o tema da inculturação nalguma medida também ocupou as altas instâncias de reflexão da Igreja Católica. Num primeiro momento, foi no campo da missiologia que o termo obteve uma abordagem isenta de julgamentos valorativos. Para o teólogo e missionário P. Arrupe (cf. 1978), por exemplo, inculturação significa encarnação da vida e mensagem cristã numa área cultural concreta, de tal modo que esta experiência não só chegue a expressar-se com os elementos próprios da cultura em questão (o que seria apenas uma adaptação superficial), mas transforme-se em função deste contato. Ainda conforme as pesquisas de Faustino Teixeira:

O tema da inculturação veio enriquecido nos últimos anos pelo desenvolvimento da reflexão teológica e antropológica, que facultou substancialmente uma ampliação de horizontes. No âmbito particular da teologia das religiões, vale assinalar o reconhecimento da singularidade e do valor do pluralismo religioso. Importantes teólogos desta área partilham a viva convicção de um pluralismo religioso de princípio, que deve ser acolhido como um fator positivo. O pluralismo ganha a nível teológico uma plausibilidade “de direito”, deixando de ser visto como um dado conjuntural ou passageiro, uma ameaça ou expressão da fragilidade missionária da Igreja. Trata-se, ao contrário, de um fenômeno rico e fecundo, que haure sua razão de ser no próprio desígnio de Deus, favorecendo a transparência de toda a “riqueza multiforme” de seu mistério (TEIXEIRA, 2014).

Seguindo este raciocínio, notamos que a liturgia romana também esteve prontamente influenciada pelo discurso em prol da inculturação da fé. Liturgia e catequese talvez tenham sido as dimensões da vida eclesial que mais se deixaram influenciar pela necessidade de se considerar as diferenças culturais no plano da evangelização. Ora, uma evangelização que não assuma o patrimônio cultural dos diversos povos resultará num “paralelismo entre uma ambiência litúrgica desarticulada e o meio de vida corrente, tendo como consequência a marginalização de culturas e vivências religiosas exuberantes, vitais e comunicativas, por uma liturgia cristalizada, inibidora e engaiolada” (BOKA DI MPASI, 1980, pp. 99-100). Se na origem do cristianismo, como dissemos, entendia-se por *leitourghia* o serviço prestado à comunidade, a tarefa desempenhada em função do povo do qual se era parte integrante, a atual concepção de liturgia, antes de tudo, deverá considerar o contato com os povos e a sua “encarnação” no meio deles. Para recordar o sentido há pouco mencionado de “encarnação”, por uma liturgia inculturada pretende-se nada mais, nada menos que uma celebração que se encarne na vida cotidiana, nas tradições culturais e nos valores que as compõem. Mas o que entender, *stricto sensu*, por inculturação litúrgica?

### 3. A GUIA DE CONCLUSÃO: POR UMA RITUALIDADE INCULTURADA

Ao encontro do que dissemos acima, diversos autores da contemporaneidade, entre eles Shorter e Chupungco, definem inculturação como a relação criativa e dinâmica entre a mensagem cristã e uma cultura ou culturas. Em vista disso, enumeram três características marcantes acerca da inculturação, quais sejam: *a)* a inculturação é um processo contínuo e é relevante para qualquer país ou região onde a fé tenha sido semeada; *b)* a fé cristã não pode existir senão em uma forma cultural; *c)* entre a fé cristã e a cultura deveria haver interação e assimilação recíproca (cf. SHORTER *apud* CHUPUNGCO, 2008, p. 26).

Ao que parece, estes três aspectos atuam de maneira complementar. De fato, o processo de inculturação nos remete ao momento inicial da disseminação da fé e, notadamente, não precisa estar circunscrito ao horizonte da fé cristã católica. O bom êxito da inserção de uma mensagem, seja ela qual for, em uma nova cultura sempre estará articulado com o quão criativos e dinâmicos forem os meios utilizados para isso. No fundo, no fundo estamos lidando com o tema da comunicação eficaz, aquela que não apenas consegue transmitir uma mensagem, mas, além disso, torna-se capaz de convencer. Consequentemente, é verdade que a fé cristã somente poderá existir caso esteja inserida numa forma cultural determinada. Trata-se da aplicação concreta de um conjunto de valores e ensinamentos que, aliás, não encontram razão de ser na pura abstração. Este é, segundo a sociologia da religião, um dos pontos em comum nas diferentes religiões, como segue: o fato de todas elas possuírem um conjunto de doutrinas e preceitos que atuam sobre a vida dos sujeitos, de maneira individual ou grupal. De forma particular as religiões de caráter universalizante, tais como o próprio cristianismo, sempre estarão em estreito vínculo com as novas culturas e, por conta disso, constantemente abertas ao processo de inculturação.

Foi pensando acerca desse assunto que o Sínodo Extraordinário dos Bispos de 1985, que comemorava os vinte anos desde o encerramento do Concílio Vaticano II, colocou em pauta o debate sobre o valor semântico e a aplicabilidade do termo inculturação: “[...] a inculturação é diferente de uma mera adaptação externa, na medida em que significa uma transformação interior de valores culturais autênticos mediante sua integração no cristianismo e o arraigamento do cristianismo em várias culturas humanas” (SÍNODO DOS BISPOS, 1985 *apud* CHUPUNGCO, 2008, pp. 26-27). Este pequeno fragmento parece conter os elementos essenciais da inculturação, quer dizer, o processo de assimilação recíproca entre o

cristianismo e a cultura, e a consequente transformação no interior da cultura, por um lado, e a penetração do cristianismo na cultura, por outro. Aqui está novamente delineada a diferença entre o processo de inculturação e o que os antropólogos norte-americanos entenderam por aculturação.

Esse movimento é descrito por Chupungco através da fórmula  $A + B = C$ . Isso significa que o processo de inculturação não quer sugerir o soterramento de uma cultura pela outra. Ambas conservam as suas identidades (A e B), embora transmutem rumo a algo novo (neste caso, C). Não há aqui qualquer forma de anulação, mas, ao contrário, uma integração que, ultrapassando o nível do *eu* e do *tu* individuais, chega à esfera da história, dos valores e da própria cultura. Isso se deve, segundo Chupungco, ao processo de transculturação, um conceito relativamente novo (1940), formulado no horizonte da América Latina, pelo antropólogo cubano Fernando Ortíz. No prefácio escrito por Malinowski à primeira edição do livro de Fernando Ortíz encontramos uma interessante definição do fenômeno transculturação como

[...] um processo no qual ambas as partes da equação são modificadas. Um processo no qual emerge uma nova realidade, diversa e complexa; uma realidade que, não é uma aglomeração mecânica de caracteres, nem um mosaico sequer, e sim uma realidade nova, original e independente. Para descrever tal processo, o vocábulo de raízes latinas *transculturação*, proporciona um termo que não contém a implicação de que uma determinada cultura tenha de inclinar-se para uma outra, e sim de uma transição entre duas culturas, ambas ativas, ambas contribuindo com aportes significativos e cooperando para o advento de uma nova realidade de civilização (MALINOWSKI, 1987, p. 5).

A definição de Malinowski vai ao encontro do que temos afirmado. O fenômeno da transculturação torna-se de grande valia para o processo da inculturação. Contudo, devemos manter a distinção entre o que se entende por este fenômeno em relação à inculturação entendida em sentido estrito. No curso de nossa análise, podemos dizer que transculturação é o fenômeno que contribui para a efetivação de uma intenção prévia, nesse caso, a inculturação do cristianismo nas realidades culturais concretas. Na verdade, ao delimitar o campo semântico do fenômeno transculturação, Ortíz almeja marcar sua distância em relação ao conceito de aculturação. Segundo este autor, transculturação “expressa melhor as diferentes fases do processo transitivo de uma cultura a outra, porque essa não consiste apenas em adquirir uma nova e diferente cultura [...], mas que o processo implica também



necessariamente a perda ou o desprendimento de uma cultura precedente” (ORTÍZ, 1987, p. 96).

Apesar de apontar o século XX como o berço do debate sobre a inculturação, Chupungco não deixa de se servir dos exemplos históricos do cristianismo precedente. A constituição do que hoje entendemos como o Rito Romano, a partir dos diferentes ritos latinos existentes entre os séculos V e VIII, deu-se, em muitos aspectos, repleta do que indicamos por inculturação, quer dizer, a assimilação de padrões culturais locais pela liturgia. Isso significa que, para além dos debates mais imediatos, a fim de permanecer na história o cristianismo sempre se submeteu a “processos” de inculturação, incorporando, sempre que necessário, elementos substanciais das sociedades com as quais se relacionava.

A compreensão desse cenário impõe à nossa análise a adoção de uma perspectiva multifocal, capaz de articular teologia, ciências da religião e ciências humanas. Apenas uma postura como esta seria capaz de dar cabo do binômio cultura e fé cristã. Pensando nessa direção, a antropologia certamente ocupa um lugar de destaque entre as demais ciências inseridas no âmbito das *humanitas*. Isso porque é capaz de construir um estudo que determine a maneira como um grupo específico de pessoas, no dia a dia de suas atividades corriqueiras, age, pensa, fala, se expressa corporalmente, relaciona-se entre si e com o sagrado, quais são os seus símbolos e suas expressões artísticas, entre outras características. Nesse sentido, trata-se de pormos em questão o padrão cultural das diferentes circunstâncias concretas, afinal, “uma liturgia inculturada é uma liturgia cuja forma, linguagem, ritos, símbolos e expressões artísticas refletem o padrão cultural local” (CHUPUNGCO, 2008, p. 35).

Aliás, o lugar da realidade, tomada como idiosincrasia, já aparece na própria definição de padrão cultural dada pela antropologia, para a qual este termo se refere a “sistemas de significados criados historicamente em termos dos quais damos forma, ordem, objetivo e direção às nossas vidas. Os padrões culturais [...] não são gerais, mas específicos” (GEERTZ, 1989, p. 64). Diante disso, a influência do padrão cultural será sempre determinante em todo processo de inculturação, e isso precisa ser entendido de maneira explícita por parte dos pesquisadores que se enveredem por esta seara.

Por ora, à guisa de conclusão e ainda a respeito do lugar ocupado pelo conceito inculturação no magistério oficial da Igreja Católica, é interessante notar como após o Concílio Vaticano II

este tema ganhou força, tornando-se, inclusive, um dos grandes refrões da teologia litúrgica das décadas seguintes. Como prova disso podemos observar as atuais orientações do Papa Francisco sobre a piedade popular e a inculturação em sua encíclica *Evangelii Gaudium* (doravante, EG). Ao longo deste primeiro grande documento de seu pontificado, Francisco dedica seis parágrafos tanto aos desafios da inculturação da fé, quanto ao valor da piedade popular para o enriquecimento de um cristianismo consciente de seu papel na sociedade. Em um destes fragmentos lemos: “o substrato cristão de alguns povos é uma realidade viva. [...] Não convém ignorar a enorme importância que tem uma cultura marcada pela fé [...]” (EG, n. 68). Um pouco adiante no mesmo documento Francisco volta a este assunto: “quando o Evangelho se incultura num povo, o seu processo de transmissão cultural também transmite a fé de maneira sempre nova; daí a importância da evangelização entendida como inculturação” (EG, n. 122). Com estas palavras encerramos nossa discussão.

## REFERÊNCIAS

- ALDAZÁBAL, José. **Dicionário elementar de liturgia**. Disponível em [http://www.portal.ecclesia.pt/ecclesiaout/liturgia/liturgia\\_site/dicionario/dici\\_ver.asp?cod\\_dici=154](http://www.portal.ecclesia.pt/ecclesiaout/liturgia/liturgia_site/dicionario/dici_ver.asp?cod_dici=154) Acesso em 15 de agosto de 2014.
- ALDAZÁBAL, J. “Lecciones de la historia sobre la inculturación”. In. **Cuadernos Phase**, Barcelona, v. 206, mar/abr, 1995. pp. 93-109.
- ARAGÃO, Gilbraz. “Inculturação da fé na religiosidade popular”. In. **Revista Vida Pastoral**, ano 54, n. 289, março-abril, 2013. pp. 11-20.
- ARRUPE, P. **Lettera del P. Arrupe sull’inculturazione**. Carta de 14 de maio de 1978. Disponível em [http://www.snpcultura.org/projecto\\_cultural\\_definicao\\_inculturacao.html](http://www.snpcultura.org/projecto_cultural_definicao_inculturacao.html) Acessado em 12 de fevereiro de 2014.
- ASSIS, Cássia Lobão & NEPOMUCENO, Cristiane Maria. **Estudos contemporâneos de cultura**. Campina Grande: UEPB/UFRN, 2008 (15 fasc.).
- AUGÉ, Matias. **Liturgia: história, celebração, teologia e espiritualidade**. Tradução de Comercindo B. Dalla Costa. 3ªed. São Paulo: Editora Ave-Maria, 2007.
- AZEVEDO, M. **Comunidades eclesiais de base e inculturação da fé**. São Paulo: Loyola, 1986.
- BOKA DI MPASI, Londi. “Libertação da expressão corporal na liturgia africana”. In. **Concilium**, n. 16, v. 2, 1980. pp. 95-108.
- CESAR, Waldo. “O que é popular no catolicismo popular”. In. **Revista Eclesiástica Brasileira (REB)**, v. 36, n. 141, mar. 1976.

CHUPUNGCO, Anscar J. **Inculturação Litúrgica:** sacramentais, religiosidade e catequese. São Paulo: Paulinas, 2008 (Coleção celebrar e viver a fé).

CHUPUNGCO, Anscar. **Liturgias do futuro:** processos e métodos de inculturação. São Paulo: Edições Paulinas, 1994.

CONCÍLIO ECUMÊNICO VATICANO II. **Decreto Ad Gentes:** sobre a atividade missionária da Igreja. Disponível em [http://www.vatican.va/archive/hist\\_councils/ii\\_vatican\\_council/documents/vat-ii\\_decree\\_19651207\\_ad-gentes\\_po.html](http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decree_19651207_ad-gentes_po.html) Acesso em 05 de julho de 2014.

CONCÍLIO ECUMÊNICO VATICANO II. **Sacrosanctum Concilium:** sobre a Sagrada Liturgia. Disponível em [http://www.vatican.va/archive/hist\\_councils/ii\\_vatican\\_council/documents/vat-ii\\_const\\_19631204\\_sacrosanctum-concilium\\_po.html](http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19631204_sacrosanctum-concilium_po.html) Acesso em 03 de julho de 2014.

CONGREGAÇÃO PARA O CULTO DIVINO E DISCIPLINA DOS SACRAMENTOS. **Diretório sobre a piedade popular e a liturgia: princípios e orientações.** Disponível em espanhol no site [http://www.vatican.va/roman\\_curia/congregations/ccdds/documents/rc\\_con\\_ccdds\\_doc\\_20020513\\_vers-direttorio\\_sp.html](http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/ccdds/documents/rc_con_ccdds_doc_20020513_vers-direttorio_sp.html) Acesso em 02 de julho de 2014.

CONGREGAÇÃO PARA O CULTO DIVINO E DISCIPLINA DOS SACRAMENTOS. **A liturgia romana e a inculturação**, de 25 de janeiro de 1994 (4ª Instrução para uma correta aplicação da Constituição Conciliar sobre a Liturgia). AAS, v. 3, n. 4, 1995.

FRANCISCO, Papa. **Evangelii Gaudium.** Disponível em [http://m2.vatican.va/content/francesco/pt/apost\\_exhortations/documents/papafrancesco\\_esortazioneap\\_20131124\\_evangelii-gaudium.html](http://m2.vatican.va/content/francesco/pt/apost_exhortations/documents/papafrancesco_esortazioneap_20131124_evangelii-gaudium.html) Acesso em 01 de janeiro de 2015.

GALILEA, Segundo. **Religiosidade popular e pastoral.** Tradução de Benôni Lemos. São Paulo: Ed. Paulinas, 1978 (Teologia hoje).

GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas.** Rio de Janeiro: LTC – Livros Técnicos e Científicos Editora S.A., 1989 (Antropologia Social).

MALINOWSKI, Bronislaw. “Prefácio da 1ª edição”. In. ORTIZ, Fernando. **Contrapunto cubano del tabaco y el azúcar.** Caracas, Venezuela: Biblioteca Ayacucho, 1987.

MELO, J. Raimundo de. “Liturgia e inculturação: testemunhos da história aos atuais documentos do magistério universal”. In. **Perspectiva Teológica**, Belo Horizonte, v. 79, set/dez, 1997. pp. 299-325.

ORTIZ, Fernando. **Contrapunto cubano del tabaco y el azúcar.** Caracas, Venezuela: Biblioteca Ayacucho, 1987.

PALEARI, Giorgio. **Religiões do povo:** um estudo sobre a inculturação. 4ª. ed. São Paulo: Ave-Maria Edições, 1993.

PANOFF, M. & PERRIN, M. **Dicionário de etnologia.** Lisboa: Edições 70, 1973.

RAVASI, Gianfranco. “Editorial: Culto y cultura”. Tradução para o castelhano de José Antonio Goñi. In. **Cuadernos Phase**, Barcelona, v. 206, mar/abr, 1995. pp. 5-11.

SARTORE, Domenico; TRIACCA, Achille M. **Dicionário de liturgia.** Tradução de Isabel Fontes Leal Ferreira. São Paulo: Edições Paulinas, 1992 (Dicionários EP).

---

SUESS, P. “Apontamentos para a evangelização inculturada”. In. VV.AA. **Novo milênio: perspectivas, debates e sugestões**. São Paulo: Paulinas, 1997. pp. 11-52.

TEIXEIRA, Faustino. **Inculturação da Fé e Pluralismo Religioso**. Localizado em [www.missilogia.org.br/cms/UserFiles/cms\\_artigos\\_pdf\\_45.pdf](http://www.missilogia.org.br/cms/UserFiles/cms_artigos_pdf_45.pdf) Acesso em 04 de março de 2014.

TEIXEIRA, Joaquim de Souza. “Festa e identidade”. In. **Comunicação e Cultura**, n. 10, outono-inverno, 2010 (Centro de Estudos de Comunicação e Cultura da Faculdade de Ciências Humanas da Universidade Católica Portuguesa – Lisboa).

ULLMANN, Reinholdo Aloysio. **Antropologia: o homem e a cultura**. Petrópolis: Vozes, 1991.